

LA AGUDEZA DE GRACIÁN Y LA RETÓRICA JESUÍTICA

EL moderno interés por la preceptística del renacimiento y del barroco ha despertado la conciencia de que el fenómeno literario de la retórica jesuítica no tiene un valor puramente retórico, sino verdaderamente literario, es decir, estético; ni un interés meramente jesuítico, sino europeo. Y diciendo europeo digo también americano —y evito la expresión más política, o pseudopolítica, de cultura occidental—, porque la misma retórica que se enseñaba en Varsovia o en Lisboa, en el colegio romano o en el de St.-Omer —precedente histórico del actual de Stonyhurst—, se enseñaba también en el de Córdoba de Tucumán, en el de San Pablo de Lima, en el de San Bartolomé de Bogotá o en el de San Ildefonso de México. Y lo mismo se diga, y más aún, de la nueva metafísica suarista, puesto que entró incluso en academias alemanas no católicas.

Aquí sólo intentaré proponer tres cuestiones:

1. ¿Dónde aprendió Gracián la retórica jesuítica?
2. ¿Qué significa la *Agudeza* dentro de la serie interminable de retóricas jesuíticas?
3. ¿Qué significa en el marco limitado de la retórica española del barroco, y en el más amplio de toda la preceptística europea?

I

La primera pregunta parece banal. Y, sin embargo, no lo es, Pues Gracián entró en la Compañía de Jesús en 1619 con los estudios medios, es decir, de humanidades, ya terminados. Y, cumplidos sus dos años de noviciado en Tarragona, fue enviado a cursar ya la filosofía en el colegio de Calatayud, de 1621 a 1623. Interesa, pues, precisar dónde y cómo estudió las humanidades y la retórica antes de hacerse jesuita.

Fuera de ello, ultimada la teología y ordenado de sacerdote en Zaragoza en 1627, fue destinado de nuevo a Calatayud a enseñar letras humanas; y no precisamente la retórica, sino la gramática. Pero hay que tener muy en cuenta una de las ideas básicas de la *Ratio studiorum* de la Compañía de

Jesús: que la enseñanza no tenía como única finalidad la formación de los alumnos, sino también la del profesor. Máxima si no acuñada, por lo menos difundida en los colegios jesuíticos, era aquella “vis esse doctus? lege; vis esse doctior? scribe; vis esse doctissimus? doce”.

Interesa, pues, penetrar en la niñez y primera juventud de Gracián, y en sus años de enseñanza literaria en Calatayud de 1627 a 1630.

La niñez y primera juventud de Gracián, fueron ya delineadas por Adolphe Coster en su básico estudio *Baltasar Gracián* aparecido en 1913 en la *Revue hispanique* de Foulché-Delbosc. Nuevas investigaciones en los archivos de Roma y de Valencia —pues en el Archivo del reino de Valencia se conserva casi entero el de la antigua provincia jesuítica de la corona de Aragón, a la que perteneció Gracián— me han permitido completar a Coster en algunos puntos. Aquí voy a intentar, por vez primera,¹ una síntesis coherente, aunque rápida, de las investigaciones de entrambos sobre los primeros diecinueve años de la vida de un escritor que aprendió tanto de la vida como de los libros.

Porque Gracián, uno de los escritores y preceptistas más cultos de España, es también uno de los que más deben a la literatura y a la cultura popular, condensada en los refranes; uno de los escritores más universales, y también más aferrados al léxico, a la fonética, a la morfología y a la sintaxis de su tierra de Aragón, y de su viejo dialecto en vías ya de retroceso ante el imperante castellano; un pensador independiente que desprecia y rechaza “la metafísica ponzoña”, y a quien al mismo tiempo se le escapa, contra su voluntad, una formación, una estructura y una expresión enraizadas en la vieja escolástica; un moralista aparentemente laicizante, que no logra esconder los impulsos espirituales nacidos de los *Ejercicios* ignacianos, practicados y vividos más sinceramente de cuanto han supuesto, y siguen absurdamente suponiendo, críticos improvisados y biógrafos anticríticos.

Recorriendo, pues, los años de su niñez y de su primera formación literaria captaremos, al mismo tiempo que sus primeros contactos con la

¹ Una ampliación de este curriculum, con sus notas correspondientes, podrá hallarse en la introducción a las *obras completas* de Gracián que preparamos para la *Biblioteca de autores españoles* con el padre Ceferino Peralta. Entre tanto, véase mi volumen *Gracián y el barroco* (Roma, 1958).

retórica escolar, las herencias de sangre y de ambiente que luego influirán en su nueva concepción de la preceptística.

Por su inequívoca predilección por Marcial, por la común causticidad, por la vecindad de su lugar de origen, Baltasar Gracián ha sido apellidado frecuentemente bilbilitano.

Pero lo fue sólo con ciertas limitaciones.

Nació, sí, en la comarca de Calatayud, pero no en la ciudad del Jalón, la más populosa del antiguo reino aragonés después de Zaragoza, sino en Belmonte, pintoresca y severa aldea que desde el río Miedes se encarama monte arriba, hacia la ceja montañosa que limita por el sureste el agro bilbilitano.

Tampoco era exclusivamente bilbilitano por su oriundez. Su padre, el licenciado Francisco Gracián, “doctor médico”, y sus dos abuelos paternos—Juan Gracián e Isabel Garcés— eran todos ellos naturales de Sariñena, en el Alto Aragón. La madre, Ángela Morales, sí era de Calatayud, como tal vez también la abuela materna, Catalina Torrellas; pero del abuelo se precisa que era “Juan Morales de los de Soria”.

De este modo, Baltasar Gracián se nos presenta, ya en su origen familiar, como un prototipo aragonés, que refunde en su sangre blancos hilos descendientes del Alto Aragón con otros rojos y mordientes del Aragón Central. Sin que le falten afluentes de los campos sorianos, que le darán un sentido total de la España del XVII, pero siempre vista desde Aragón: con prevenciones raciales hacia Castilla y con nostalgias heroicas hacia el Aragón pretérito y su corona de reinos mediterráneos.

Si su apellido, la incertidumbre entre Gracián y Galacián en algunos documentos, o sus caracteres somáticos, inciertos en demasía, bastaran para poder suponer que se trataba de una familia de conversos, tendríamos un atrayente punto de vista para interpretar la psicología tan rica, tan introvertida, tan alternante, del gran aragonés. Pero aquellos leves indicios se ven contrastados por la legislación de la Compañía de Jesús, que excluía entonces a los cristianos nuevos, y prescribía que se hiciesen serias investigaciones sobre los ascendientes de sus candidatos hasta el sexto grado, es decir, hasta los terceros abuelos. Tales informes se obtenían por medio de los inquisidores; y si no se podía llegar tan arriba, bastaba testificar sobre los cuatro primeros abuelos. En el caso de Gracián, el canónigo de Nuestra Señora de la Peña, en los aldeaños de Calatayud, don Cosme Fe-

rrer, de sesenta años, y el labrador Antonio Peligero, de ochenta, declararon que sus cuatro abuelos eran “todos gente limpia y honrada, cristianos viejos”.

Parece que los jesuitas de la provincia de Aragón no quedaron del todo tranquilos con esas investigaciones. Su “prueba de limpieza” se registró dos veces en el mismo libro, y la segunda se tachó; más aún, a esa información se añadió la nota: “y por calificar más al padre, se advierta que Antonio Gracián, hermano suyo de padre y madre, es capellán en la iglesia de Toledo, en la capilla de San Pedro de los Reyes” —y sabido es cuán exigente era la iglesia toledana en este punto.

Notemos que ni a los padres ni a los abuelos de Gracián se les da el tratamiento de *don* o *doña*, lo cual bastaría para asegurar que no eran de familias de infanzones, por más que Baltasar añadiese ese pomposo apelativo nobiliario al nombre de Lorenzo Gracián, su seudónimo. Más aún, la profesión de su padre, “dotor médico”, casi bastaría para eliminar esa hipótesis y para reforzar las sospechas de judaísmo que parece se levantaron al entrar Baltasar en la Compañía.

Ese Francisco Gracián o Galacián queda más estrechamente vinculado a la obra de su hijo, que no la madre: “hombre de profundo juicio y muy noticioso” —dos cualidades básicas del escritor— lo apellida éste, como reconociendo que de él había recibido aquellos rasgos que, si no exclusivos, diríanse muy propios del Alto Aragón. De él le vendría también, sin duda, aquella enconada misoginia que saltará a cada momento de las páginas de *El Criticón*. “Oíle ponderar muchas veces —nos dice él mismo— ...que la mayor capacidad de la más sabia mujer no pasa de la que tiene cualquier hombre cuerdo a los catorce años de edad”.

Ni aquí, ni en parte alguna de sus obras, excluye de ese juicio peyorativo a su madre, que no cita nunca. Ésta sobrevivió a su marido, y en 1631 tenía casa puesta en Calatayud, en la que hospedó a su hijo Felipe, clérigo menor, y al padre Félix de Santillán, secretario provincial de los clérigos menores, cuando fueron a tratar de la unificación de los cabildos de Nuestra Señora de la Peña y de Santa María, como paso previo para la ocupación de aquel santuario por los clérigos menores de San Francisco Caracciolo.

Vese, pues, que si los padres de Gracián no fueron ni infanzones ni propiamente ricos, tampoco eran pobres. No hay que buscar en su pobreza, sino en la “singular virtud y piedad” de la madre, la razón del gran número

de hijos que abrazaron la vida religiosa: cinco, incluyendo a Baltasar, de los seis que conocemos —pues, por mucho que se haya repetido, no consta la existencia real de un supuesto hermano, Lorenzo Gracián, simple seudónimo de Baltasar.

Sólo conocemos la fecha exacta de bautismo de Magdalena —la futura sor Magdalena de la Presentación, carmelita descalza (20 julio 1599)—, de Baltasar (8 enero 1601) y de Francisco (3 abril 1602), de quien no tenemos más datos. Del trinitario fray Pedro y del carmelita fray Raimundo sabemos que habían ya muerto en 1648, mientras en esa fecha vivía aún el citado padre Felipe Gracián, clérigo menor.

Los cinco hermanos religiosos heredarían, sin duda, de la madre bilbiliana la agudeza verbal y conceptuosa, a juzgar por los recuerdos que nos ha legado Baltasar en la segunda redacción de su *Agudeza* (1648). El hecho de que sólo Magdalena, Baltasar y Francisco hayan nacido en Belmonte, unido a la circunstancia de no citar el jesuita nunca esa aldea en sus obras, mientras recuerda a Calatayud, permite avanzar la hipótesis de que, después del nacimiento de aquellos tres hijos, se trasladarían sus padres definitivamente a Calatayud, ciudad en la que nacerían los demás hermanos, y a la que todos, principalmente Baltasar, considerarían como patria suya. El provector autor del último *Criticón* evocará, con ecos de nostalgia infantil, los ecos repetidos por el cerro de la Bámbola “junto a nuestra eterna BÍlbilis”, pondrá entre los mayores imposibles el hallar “uno de Calatayud en el limbo”, y recordará con gracejo típicamente, totalmente, aragonés, a la vez agudo y popular, aquel paradójico diálogo “en la plaza de Calatayud, que es más que todo, donde dijo un forastero, hablando con un natural, y confesándose vendido o vencido: —Señor mío, por eso dicen que sabe más el mayor necio de Calatayud que el más cuerdo de mi patria. ¿No digo bien? —No por cierto —le respondió—. —Pues, ¿por qué no? —Porque no hay ningún necio en Calatayud, ni cuerdo en vuestra ciudad”.

La fecha de 8 de enero 1601, que es, como vimos ya, la de su bautizo, debe de ser también la de su nacimiento, dada la antigua costumbre española de bautizar a los niños el mismo día en que nacían. La ausencia de recuerdos belmontanos en las obras de Baltasar Gracián, tan hondamente autobiográficas a pesar de su abstracción y de su universalidad, nos hace sospechar que, si en Belmonte abrió los ojos del cuerpo, en Calatayud los de la razón, llenos de maravilla y cargados de inquietantes preguntas, como las de Andrenio al salir de la cueva de la niñez.

Llegó el tiempo de iniciar su educación literaria, y no sabemos si comenzó sus estudios en el colegio que la Compañía tenía en Calatayud desde 1584, y si de allí pasó a Toledo, o bien si los comenzó directamente en la ciudad imperial. En cualquiera de ambos casos, lo obvio es creer que asistió a una de las escuelas de letras humanas que los jesuitas tenían en ambas ciudades, pues fuera de ser ellas los centros más frecuentados por la estudiantina bilbilitana y toledana, los poemas borgianos del trinitario fray Pedro Gracián permiten vislumbrar una educación jesuítica en él y, consiguientemente, en sus hermanos.

A eso no se opone la frase vaga del propio Baltasar, cuando, al hablar de su tío don Antonio, el beneficiado de San Pedro de los Reyes, dice que se crió con él. Cabe él aumentaría su profunda conciencia aragonesa, que le había de llevar a la universalidad; pues, como apunta certeramente Marañón, “sólo cuando el hombre ha henchido su espíritu, hasta la saturación, de lo que es la profundidad de su patria íntima, sólo entonces empieza a ser, en verdad, universal”. Aragonés de corazón y de mente era el mentor de Baltasar en Toledo: “Ponderaba el licenciado Antonio Gracián, mi tío, con quien me crié en Toledo, que en los aragoneses no nace de vicio el ser arrimados a su dictamen, sino que, como siempre hacen de parte de la razón, siempre les está haciendo gran fuerza”.

No podemos precisar cuántos años, ni cuáles, permaneció Baltasar en Toledo con su tío don Antonio. Sólo sabemos con absoluta certeza que antes de entrar en la Compañía había terminado sus estudios de letras humanas y había cursado un año de filosofía. Pero no podemos asegurar que todos esos estudios los hiciera en Toledo. Si se pudiese probar que son de su mano unos documentos del colegio de Zaragoza, del año 1618, conservados en el Archivo Nacional de Santiago de Chile, se deduciría que al menos el año de lógica lo habría cursado de 1618 a 1619 en aquel colegio de la capital de Aragón. Pero estamos ya en el campo de las conjeturas puramente hipotéticas.

En él hemos de entrar también para explicarnos su elección de estado, “estación célebre, por la dificultad que hay —no tanto de parte del saber, cuanto del querer— sobre qué senda y a qué mano se ha de echar”. Es inconsistente y ridículo pensar que un desencanto sentimental fuese el origen de su vocación religiosa y de su acusada misoginia. Este último más era un defecto temperamental y hereditario, que un resentimiento adqui-

rido; había en ello más una abstracción libresca, que no una experiencia vivida.

A los que, terminado el noviciado, no tenían suficiente caudal de conocimientos de latín y de griego, y de formación humanística, se los enviaba uno o más años al colegio de Urgel, como seminario de letras. Si Gracián, después del noviciado, pasó sin más a proseguir sus estudios de filosofía, interrumpidos al fin del primer curso, es señal que poseía una suficiente preparación literaria.

Entonces vigía ya, en todos los Colegios de la Compañía, la tercera *Ratio studiorum*, la publicada por Acquaviva en 1598/99. Es tan corriente como falsa la idea de que la *Ratio* es una obra de San Ignacio. En realidad la primera *Ratio* se publicó en 1586, es decir, treinta años justos después de la muerte del fundador. Pero los principios fundamentales de la *Ratio studiorum* sí son ignacianos, como contenidos en la parte IV de sus Constituciones, dedicada a los colegios, en las diversas reglas que dictó para los estudiantes, y en las muchas cartas de dirección y orientación que daba a los rectores de los colegios que se iban abriendo. Recuérdese que al morir Loyola en 1556 dejaba fundados 46 colegios en Europa, sin contar los de la India y del Brasil.

Creo que la cuestión tan manida de si Ignacio de Loyola fue un hombre medieval.—como pretende Paul Dudon— o un humanista, está radicalmente mal planteada. Planteada la cuestión en esos términos, creo que habría que contestar que tenía mucho de medieval y nada de verdadero humanista. Los que han propuesto así el problema han sido historiadores españoles, franceses y alemanes de antigua escuela, que hablaban de humanismo refiriéndose a los reinados de Felipe II, de Enrique IV y de Maximiliano II. Reduciendo el humanismo a los más exactos límites, desde Petrarca a la muerte de Erasmo, la obra de San Ignacio y de sus colegios no es una obra del humanismo, pero sí del renacimiento manierístico. Loyola fue un renacentista en la concepción autoritaria de su orden, y en su gran interés por que sus colegios respondiesen plenamente a la cultura de su tiempo; sin que ello implique que tenga más rasgos humanistas que los de su espiritualidad, interior y personalista como la de Erasmo, si bien más respetuosa con la tradición y con la jerarquía.

Si descontamos la universidad local de Gandía, fundada por la generosidad del duque Francisco de Borja, los dos colegios que dieron la pauta

a todos los demás fundados en vida del propio Ignacio de Loyola fueron los de Mesina y de Roma. Y, contra lo que pudiera parecer, en la reglamentación de esos dos colegios italianos no tanto influyeron las experiencias del humanismo italiano cuanto las del primer humanismo francés. Los más íntimos consultores de San Ignacio y de sus sucesores Laínez y Borja para la organización de los colegios fueron el francés Des Freux, latinizado en Frusius, y españoles educados en París; sobre todo, y sobre todos, el mallorquín Jerónimo Nadal y el castellano Diego de Ledesma.

Aquella síntesis entre tradición medieval e intimismo moderno, que rezuma toda la espiritualidad ignaciana, corresponde exactamente a la síntesis entre doctrina católica tradicional y cultura renacentista que representan los colegios jesuíticos. Loyola había visto en París la misma antítesis entre escolásticos decadentes y humanistas modernos que vio Rabelais. Sólo que Rabelais se limitó a ensalzar a éstos y satirizar a aquéllos mientras Ignacio intuyó que la tradición de la facultad teológica de la Sorbona, y la modernidad de los nuevos colegios humanistas de París, primero el de Montaigu y luego el mismo Collège de France, eran susceptibles de una síntesis. Y eso quisieron ser sus colegios, no humanistas, pero sí renacentistas y manieristas, en el sentido actual de este vocablo. Por eso su primera norma para Mesina fue la de seguir el *ordo parisiensis*, tanto para los estudios de humanidades como para la filosofía y la teología. Mas el *ordo parisiensis* para los estudios de letras era el de los nuevos colegios humanistas, basados no tanto en los métodos del primer humanismo italiano, cuanto en los del segundo humanismo europeo centrado en Budé, en Erasmo y en Luis Vives. Si la historiografía hagiográfica ha presentado a Loyola y a Erasmo como antagónicos, la documentación pedagógica de nuestros archivos nos revela todo el inmenso influjo que sobre la concepción ignaciana de los colegios ejercieron Erasmo y Vives, los humanistas de Christ Church y de Corpus Christi de Oxford.

Claro está que los que salían de colegios de esa impronta podían pasar a comentar la filosofía de Aristóteles en la facultad de artes de esos nuevos colegios sin gran peligro de recaer en el puro ergotismo escolástico. El fruto de ese primer sistema jesuítico humanístico-aristotélico está representado, en sus cumbres máximas, por el portugués Pedro da Fonseca, por el valenciano Benito Perera (mal llamado siempre Pereira) y por el mismo Clavio, el autor de la reforma gregoriana del calendario. Pero ese aspecto filosófi-

co-científico se sale un poco de nuestro tema, y, además, en tiempos de Gracián estaba ya desvirtuado el gran golpe que en este punto recibieron los colegios jesuíticos, y toda la cultura católica, con el triste, lamentable hecho, no episodio, de la condenación de Galileo.

No creamos con todo que ese truncamiento de una corriente filosófico-científica, que venía del ockhamismo positivo del siglo XIV, como han probado sobreabundantemente las sorprendentes investigaciones de la doctora Anneliese Maier, no incidiese en el curso de la retórica jesuítica. Truncada la corriente cientista de Clavio porque conducía a Galileo, eliminado poco después el racionalismo de Descartes por ser sospecho de heterodoxia, agotada a principios del siglo XVII la escuela de filología grecolatina iniciada con el humanismo y aún no creada la nueva escuela de filología clásica; en los primeros decenios del siglo XVII el comentario de Aristóteles —autor básico impuesto por el mismo San Ignacio y por la *Ratio* para las clases de filosofía o de artes— por fuerza había de conducir a un nuevo ergotismo cuasinominalista y vacuo. No podía ser ya una pseudodialéctica bárbara, como la que satirizaba Juan Luis Vives en la Sorbona de su tiempo; será una pseudodialéctica conceptista y barroca, causa y efecto al mismo tiempo de la retórica jesuítica del barroco, que cuando no caía en manos de un hombre genial como Gracián, o de un buen talento como Sarbiewski,² llevaba velozmente al desbocado y vacío gerundismo.

Si en el siglo XVIII fue precisamente un jesuita el que ironizó esa moda desmodada, se debió al cambio que toda la cultura europea comenzó a dar, en el reinado de Luis XIV, hacia una nueva forma de manierismo, que se llamó clasicismo o neoclasicismo. Los antiguos colegios jesuíticos no tanto seguían las modas literarias, cuanto cooperaban a su creación. Y si era muy natural que en 1642-1648 fuese un jesuita español, Gracián, el que hiciese pasar a la retórica jesuítica de su fase postrenacentística o manierística a su fase plenamente barroca, es igualmente muy natural que fuese un jesuita del grand-siècle francés, el padre Joseph de Jouvancy, el que a caballo entre los siglos XVII y XVIII iniciase e impusiese una nueva retórica jesuítica, antibarroca, neoclásica, más atenta a las lenguas vulgares, más encarada a los problemas críticos de la época de Bayle.

Ya he indicado que los tres años de enseñanza de letras humanas en Calatayud, de 1627 a 1630, son fundamentales en la preparación de Gracián

² Véase M. C. Sarbiewski, *Praecepta poëtica* (Varsovia, 1958), ed. M. R. Ma-yenowa; sobre todo el tratado, inédito antes, *De acuto et arguto*, de 1627 ca.

retórico, dado que la enseñanza de las letras iba encaminada al perfeccionamiento literario de los mismos maestros, según la vieja concepción del humanismo. Coster, que no supo nada de esos años de Gracián anteriores a su llegada a Huesca en 1636, sospechó con fina intuición que el *Arte de ingenio* de 1642 suponía un tiempo de docencia y magisterio de las letras humanas, por las alusiones a sus discípulos que de cuando en cuando apuntan veladamente. Conociendo la vida de los jesuitas del siglo XVII, y más concretamente la vida de Gracián de 1630 a 1636 —tercera probación en Valencia, dos años de enseñanza de teología moral en Lérida y tres de filosofía en la universidad de Gandía—, no se explicaría la aparición de una obra como el *Arte de ingenio* sin un previo perfeccionamiento de sus estudios juveniles de Calatayud y de Toledo.

II

¿Qué significó, pues, el *Arte de ingenio* de 1642 y la reelaborada *Agudeza y arte de ingenio* de 1648 dentro de la historia de la retórica jesuítica, que en gran parte es la historia de la retórica europea? A mi modo de ver, el paso genial, y en España el paso definitivo, de la retórica manierística a la retórica barroca.

En este punto me permito disentir de un gran maestro de todos los medievalistas —pues si, como historiador de los jesuitas, he de ser moderamista, como historiador catalán no puedo dejar de ser también medievalista—. Ernst Robert Curtius, en su magna obra *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (Bern, 1948), presenta a Gracián como uno de los exponentes del manierismo europeo. Si me atrevo a disentir de él, tal vez sea por aquello de que más sabe el necio en su casa que el sabio en la ajena. Claro es que la dependencia graciana de Quintiliano y de Séneca —en cierto sentido cuasidorsiano, los manieristas de la Roma clásica— es evidente. Pero ése es sólo un aspecto, y el menos nuevo, de la preceptística graciana: el que le liga con la tradición de la *Ratio studiorum*, por un lado, y con el de la España renacentista por otro. No quiero repetir aquí lo que expuse ya en otros dos congresos de Roma y de Venecia sobre estas dos fuentes de la retórica y de la poética graciana, y que luego incluí en mi libro *Gracián y el barroco*. Pero he de repetir que en Gracián hay algo que no está en el manierismo renacentista; más aún, algo que es su misma liquidación: el pasar el cetro de la *imitatio* a la *inventio*. Antes, dice Gracián, “la imitación suplía al arte, pero con desigualdades de sustituto”; ahora, en cambio, “entendimiento sin agudeza ni conceptos es sol sin luz, sin rayos”. El

vestir las ideas con agudezas y conceptos se quedaría en la línea manierística y prebarroca del *De acuto et arguto* de Sarbiewski. Lo nuevo en Gracián es crear una retórica en que la agudeza lo es todo.

Manierístico puede parecer también, como quiere Curtius, la contraposición entre *iudicium e ingenium*, que conduce al *Oráculo manual y arte de prudencia*, por un lado, y al *Arte de ingenio*, por otro. Pero la exaltación del *Arte de ingenio* a la altura del *Arte de prudencia*, es decir, del arte del juicio, es ya la negación del mismo manierismo. En Gracián, el juicio se deja para la acción; la agudeza, para el arte, que, de mero artificio, se convierte, casi, en creación. Y aun llega a admitir una característica agudeza de acción, que insinúa en el mismo liminar de la *Agudeza*, sin explañarla apenas en el texto.

Con todo eso, aquella liquidación programática de la estética manierística de la imitación, que había prevalecido tanto en el primer humanismo —recordemos las invectivas de Pico della Mirandola contra los humanistas de su tiempo— como en el último renacimiento, parece tener una negación práctica en los plagios gracianos. La cuestión se plantea con acuciante angustia desde que Ángel Ferrari nos dio su libro fundamental para todos los estudios gracianos bajo un título demasiado modesto para la cantidad de problemas que plantea, y para los muchos que resuelve definitivamente: me refiero a *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, de Madrid, 1945. En él se ve que uno de los libros que parecen más originales de Gracián, *El Político*, está tejido con hilos de dos fuentes clandestinas que no cita: los comentarios de Justus Lipsius a la apología de Trajano, para los esquemas aretológicos; y los *Anales de la corona de Aragón*, de Jerónimo Zurita, primera historia verdaderamente crítica en toda la historiografía española.

Pero, en primer lugar, no se trata aquí de una imitación, en el sentido que daban a ese término tanto las *Instituciones* de Quintiliano como los retóricos del siglo XVI; sino de una fuente de inspiración, que le lleva a una nueva obra original en el campo de la creación literaria. En segundo lugar, es un plagio al cual ha seguido el asesinato —permítidme recordar, aquí en Oxford, esa feliz expresión de Ruskin en *The Seven Lamps of Architecture*. El asesinato es tan patente como el de Perugino por Rafael en *Las siete lámparas*. En el siglo XX sólo algún que otro erudito pesca los comentarios de Justus Lipsius en los depósitos de las grandes bibliotecas. Sólo los historiadores de oficio acudimos a los *Anales* de Zurita. *El Político don Fernando el Católico* sigue, en cambio, reeditándose de año para toda clase de lectores.

El plagio se presenta también en la *Agudeza*, sin que los meritorios estudios de Sarmiento en la *Hispanic Review* de 1935 hayan disipado toda duda sobre la dependencia de esa obra de las *Acutezze* de Matteo Peregrini, publicadas en Génova en 1639, por lo menos tres años antes de la primera *Agudeza*, del *Arte de ingenio*. El libro de Ángel Ferrari, sin quererlo, vuelve a plantear el problema. Pero quien pudo asesinar a dos grandes, como Lipsius y Zurita, mucho más ha eliminado a un mediocre preceptista como Peregrini.

III

Queda la tercera cuestión: ¿qué representa la *Agudeza* en la retórica española y europea del siglo XVII?

Es, en conjunto, la obra menos divulgada de Gracián. La primera edición reducida, el *Arte de ingenio* de 1642, fue reproducida en Lisboa en 1659, y en Amberes diez años después. Descontando las modernas reediciones de este siglo, la *Agudeza y arte de ingenio* completa, la de 1648, sólo tuvo una edición aparte, la príncipe, pues la de 1649 consistió en un simple cambio de portada y poco más. Muerto ya Gracián en 1658, entró en el tomo segundo de las once ediciones de sus *Obras completas* impresas en el siglo XVII, y en otras diez del siglo XVIII, todas ellas cuidadosamente descritas por Romera-Navarro en su edición crítica de *El Criticón*. Divulgación extremadamente limitada si se atiende al gran número de ediciones sueltas de las demás obras gracianas —aun del voluminoso *Criticón* en tres volúmenes— en casi todas las lenguas de Europa; el *Oráculo*, no sólo en las lenguas de mayor circulación, sino aun en húngaro, polaco y latín.

Pero hay que tener en cuenta tres circunstancias.

La primera, que la mayor parte de los ejemplos literarios, sobre todo poéticos —parte esencialísima de los comentarios de la *Agudeza*—, estaban tomados de la literatura española. Eso restringía su divulgación a España y a Portugal, donde, aun después de la guerra de 1640, se siguieron leyendo y reimprimiendo muchas obras castellanas.

La segunda circunstancia es que a una retórica esencialmente barroca, ni puramente conceptista como se sigue repitiendo, ni puramente culterana —aunque el poeta predilecto de Gracián fue Góngora y no Quevedo—, le quedaba apenas medio siglo de vida: la segunda mitad del XVII.

Y tercera, que si la retórica, mejor dicho, la preceptística graciana, tuvo una divulgación más bien reducida en el espacio y en el tiempo, la creación literaria de Gracián en la que se concretaron sus propios ideales, *El Criticón*,

síntesis de su estética y de su moral, perduró y pervivió en todo el siglo xvii, no sólo en las 21 ediciones de sus obras completas, sino en seis ediciones sueltas del siglo del barroco y en traducción francesa, italiana, alemana e inglesa. Y en *El Criticón* perduró la plasmación literaria de su retórica jesuítica plenamente barroca, como superación creadora de la precedente retórica renacentista y manierista, en un mundo encantado y maravilloso, cual fue el mundo del barroco.

M. BATLLORI, S. I.

Pontificia Universidad Gregoriana, Roma
Instituto Histórico, Soc. Iesu.